

DI ALCUNE CARATTERISTICHE DELLE UPANIṢAD
PIÙ ANTICHE

In una conferenza tenuta a Calcutta nel 1904 Rabindranath Tagore affermava: « *Il più profondo credo dell'India è la ricerca dell'unità nella molteplicità, dell'unità nella diversità* »¹. Con queste parole egli alludeva a quella che a suo giudizio era la missione storica dell'India, che « *non respinge mai alcuno, non distrugge alcuno, anzi cerca il posto per tutti in un ampio ordine sociale* »; ma mi sembra che l'affermazione s'attagli ottimamente per caratterizzare l'aspirazione indiana all'unità, il desiderio di ridurre all'uno la pluralità fenomenica, aspirazione e desiderio che delle *Upaniṣad* sono una delle più evidenti caratteristiche.

E' vero che la ricerca dell'Uno non è propria soltanto dell'India e che nell'India stessa questa ricerca ha una lunga tradizione preupaniṣadica. I cantori vedici che avevano esclamato: « *Ciò che in verità è uno, i vati lo definiscono in molti modi* » (*Rgveda*, 1, 164, 46), « *Soltanto l'uno esiste ed esso s'è sviluppato nell'intero universo* » (*Rgveda*, 8, 58, 2), non sono certamente voci isolate o contrastanti con i filosofi naturali che ora nell'acqua, ora nel vento, ora nel fuoco, ora nello spazio vedono l'ente primigenio e unico, donde tutto è promanato, o con i teisti che attribuiscono a questo o a quello fra gli dei tradizionali o addirittura a una nuova figura divina un potere trascendente e supremo sopra divinità, uomini, animali e forze naturali. Ma questa concordanza di motivi conferma il pieno inserimento nel contesto indiano delle *Upa-*

1. « *Società e Stato* », conferenza tenuta a Calcutta il 21 luglio 1904, ristampata in *Towards Universal Man*, Bombay, 1961 (ed. ital.: *La civiltà occidentale e l'India*, Torino, 1961, p. 40).

niṣad, le quali per molti aspetti sono il fedele prolungamento dei *Brāhmaṇa* e mantengono legami anche formali con la tradizione precedente². In ogni modo nelle *Upaniṣad* l'affermazione dell'unicità dell'origine e della sostanziale medesimezza delle manifestazioni empiriche è ormai un fatto accolto al di fuori d'ogni dubbio, un dogma irrefragabile non bisognoso d'ulteriore dimostrazione. Nello stesso sesto capitolo della *Chāndogya Upaniṣad*, il quale è caratterizzato da un atteggiamento quasi scientifico, laddove per scienza voglia intendersi l'attitudine a provare quanto viene affermato, l'unicità dell'origine e l'immergersi nell'unità sono dati di fatto, illustrati con paragoni avvincenti che non partecipano se non d'una forza suggestiva. A decine potrebbero citarsi i brani dove appare che l'esistenza dell'Uno è nelle *Upaniṣad* un traguardo raggiunto. Per esempio in *Ch. Up.*, 1, 1, 6 s'afferma che inno e melodia, ossia parola e respiro, s'uniscono nel suono *Om* (costituito di parola e non pronunciabile senza il respiro, dice Śaṅkara), che perciò tutto comprende ed è simbolo dell'Assoluto. Ma è evidente che questa cosiddetta « dimostrazione » prova che parola e respiro servono per quell'Uno, non che s'esauriscono in esso. Forse più significativa mi sembra l'espressione di *Ch. Up.*, 7, 4, 1; 5, 1: *nāmni mantrā ekam bhavanti*: « nel nome diventano unità le formule sacre », ossia si realizzano, si costituiscono in quell'unità che ciascuna di esse è. Qui addirittura l'esistenza è considerata inscindibile dall'unità, al di fuori della quale non è neppure pensabile la realizzazione delle formule sacre nella forma attestata³. E lo stesso pensiero è forse presente in *Ch. Up.*, 6, 9, 1, dove si dice che, dopo aver raccolto i succhi di varie piante, le api *ekatām rasam gamayanti*, « riducono all'unità il liquido », ossia fanno che prenda consistenza il miele⁴. E ancora, il significato di « eccellente » attribuito a *eka* in *Amarakośa* (3, 4, 16) e in *Hemacandra (Anekārthasamgraha*, 2, 2) sembra riflettere una valutazione del tutto positiva dell'unità, al segno indicativo della quale è dunque attribuita una pregnanza che permette il trapasso semasiologico.

Pur indimostrabile, la riduzione all'Uno è un articolo di fede e

2. Vedi in particolare L. RENOU, *Le passage des Brāhmaṇas aux Upaniṣads*, in J.A.O.S., 73 (1953), pp. 138-144.

3. Cfr. É. SENART, *Chāndogya Upaniṣad*, Paris, 1930, p. 93, n. 1.

4. Anche se qui l'esistenza dei singoli succhi sembra attribuita al loro essere differenti gli uni dagli altri, mi sembra che la frase riportata esprima qualche cosa di più che non « rendere unitario, omogeneo » il liquido risultante dall'apporto dei singoli succhi; per tale interpretazione inoltre sarebbe necessario il plurale *rasān*.

Uddālaka invita Śvetaketu a credere (*Ch. Up.*, 6, 12, 3). Ma se in quell'Uno tutto è compreso, è anche chiaro che quell'Uno dovrà conoscersi, comunque lo si chiami, *Brahman*, *Ātman* o *Sat*. Alla conoscenza è attribuita importanza grandissima: la conoscenza dello scopo da raggiungere è un aiuto consistente per il raggiungimento dello scopo stesso⁵, la conoscenza s'identifica addirittura con il possesso della cosa conosciuta. Posseduta la cosa da raggiungere si godranno gli effetti da quella prodotti, che non sono distinti dalla causa e l'accompagnano inevitabilmente⁶: come chi possiede il medicamento ne avrà il beneficio, come chi possiede, ossia conosce nella sua essenza, il sacrificio ne godrà il merito pur senza ricorrere alla materialità dei riti, del pari colui che possiede, ossia ravvisa, l'Uno, avrà tutto, poiché l'Uno comprende tutto — avrà quindi tutte quelle qualità che ne fanno il sommo, il più desiderato. L'importante è dunque avere la conoscenza della vera essenza, della verità d'una cosa, poiché la verità opera di per sé, autonomamente e magicamente, non introducendo diversità di comportamento, ma agendo per il solo fatto d'esistere: e questa concezione della forza magica propria della verità compare ancora, materialisticamente interpretata come forma della materia primordiale⁷, in *Ch. Up.*, 6, 16, dove Uddālaka la considera come uno scudo atto a difendere dall'ardore del fuoco l'innocente sottoposto all'ordalia.

E' difficile dire per quale via si sia giunti all'affermazione dell'Uno-tutto, anzi potrebbe discutersi se l'asserita identità del principio individuale con il principio cosmico sia il risultato della speculazione o abbia inciso almeno sui modi di essa. E' difficile dire cioè se preceda l'osservazione della natura esteriore, ovvero di quella dell'individuo; se l'identità assoluta sia dovuta soltanto a una meccanica ampliamento di quelle analogie tra aspetti del microcosmo e aspetti del macrocosmo da gran tempo studiate e usuali non soltanto nell'India; se infine l'intuizione e la convinzione dell'unità sottesa alla molteplicità apparente dominino il pensatore e lo costringano quasi sui binari obbligati della ricerca affannosa di contributi a un'impossibile dimostrazione. Ciò che risulta dall'esame dei testi mi sembra contraddittorio. Dovettero esistere osser-

5. Cfr. FR. EDGERTON, *The Beginnings of Indian Philosophy*, London, 1965, p. 22. Secondo una convinzione universalmente diffusa il nome è la cosa o il concetto che indica: il conoscere il nome è quindi il primo passo per possedere la cosa o il concetto.

6. Cfr. J. GONDA, *Die Religionen Indiens*, I, Stuttgart, 1960, p. 200.

7. Cfr. W. RUBEN, *Beginn der Philosophie in Indien*, Berlin, 1961³, p. 184.

vatori dei fenomeni naturali (tra i quali soprattutto dovremo annoverare i sostenitori del pensiero che l'acqua è il principio vitale); altri indagarono la natura dell'individuo (sostenitori della dottrina del fuoco inteso come calore corporeo e non scisso né scindibile dalla luce, simbolo a sua volta dell'intelligenza)⁸; per altri l'osservazione dell'uomo e del cosmo dovette procedere parallelamente (assertori della superiorità del vento-respiro); infine l'attribuzione al principio cosmico delle qualità dell'intelligenza e della conoscenza, proprie e comprensibili per il principio individuale, non si giustifica senza l'ammissione di quel parallelismo tra microcosmo e macrocosmo che soltanto raramente, o forse mai, significò equilibrio o equidistanza tra preoccupazione della sorte dell'uomo e considerazione più spassionata dell'universo circostante.

Qualunque sia stato il punto di partenza, quel che importa ancora una volta sottolineare è l'accettazione completa dell'unicità dell'Assoluto, che è la realtà della realtà, che è più caro d'un figlio, più caro d'una sposa. Da esso tutto s'origina e in esso tutto va a finire, ché principio e fine non sono che due momenti d'uno stesso processo⁹. S'introduce ben presto infatti, preparata dall'idea del ciclo delle acque e del risorgere della vegetazione a ogni nuova stagione, la concezione della rinascita o della reincarnazione dell'anima individuale in un ciclo di esistenze determinate nella loro condizione dall'agire di ogni individuo; e questa concezione, per l'impermanenza legata al continuo avvicinarsi di morti e di nascite, genera più forte il desiderio d'una meta ultima sottratta a ogni mutamento. L'Assoluto è dunque nelle *Upaniṣad* l'aspirazione suprema e si configura come un modello, esistente *ab aeterno*, non passibile d'evoluzione, sottratto alla decadenza che l'osservazione empirica assicura essere il destino di tutto ciò che cade sotto il dominio dei sensi.

8. Cfr. E. FRAUWALLNER, *Geschichte der indischen Philosophie*, I Band, Salzburg, 1953, p. 62.

9. Raikva (*Cb. Up.*, 4, 1-3) parla soltanto dell'assorbimento di tutto nel vento-respiro; in *B. Up.*, 2, 4, 10-11 = 4, 5, 11-12 si parla chiaramente del prodursi dal « Grande Essere » e del riassorbirsi in esso di tutti i fenomeni (specialmente se si segue l'interpretazione di P. THIEME, *Upanischaden*, Stuttgart, 1966, p. 74, che distingue tra *nihśvasitam*, « emanato », e *niśvasitam*, « inalato, penetrato »); in *Cb. Up.*, 6 (senza contare il fatto che gli esempi del miele, in cui vanno a finire i singoli succhi, e dei fiumi, originati dallo stesso oceano celeste, sono giustapposti) l'affermato ritirarsi nel *Sat* del *tejas* è quasi una prova che dal *Sat* tutto abbia origine. Particolarmente significative mi sembrano, infine, la combinazione nello stesso composto di *prabhava* e *apyaya* (*Kaṭha Up.*, 6, 11) e forse anche l'equiparazione tra *śabda* e *mṛtyu* in *Kaus. Up.*, 4, 14.

Il modello esiste nella sua integrità, è stato stabilito una volta per tutte e ad esso bisogna rifarsi per imitarlo. « Bisogna ricorrere a quel canto melodico con il quale deve cantarsi l'inno di lode » (*Ch. Up.*, 1, 3, 8) e così per l'inno, per la divinità, per la direzione da seguire. Quando c'è dubbio su quale comportamento tenere, dice la *Taittirīya Up.*, 1, 11, 4, bisogna seguire il modo d'agire d'un brahmano, autorevole in quanto osservatore di quella norma fissata. In *Kauṣ. Up.*, 1, 7, l'uomo ripete e riproduce nei suoi organi le funzioni e le attività del *Brahman*.

Se esiste un modello, par logico trarre dal comportamento attribuito al modello conclusioni sul comportamento individuale. Interessante mi sembra il brano di *Bṛhadāraṇyaka Up.*, 1, 4, 2-3: « Egli (l'*Ātman*, sotto forma di *Puruṣa*) ebbe paura: per questo chi è solo ha paura... Egli in verità non provò gioia: per questo chi è solo non prova gioia ». La convinzione dell'esistenza d'una realtà stabilita è alla base del travestimento mitologico per cui la causa è vista come conseguenza, ché logicamente l'osservazione del fatto particolare (la paura di chi è solo) dovette precedere l'affermazione generale della paura dell'Uno¹⁰.

Ancora, la veridicità dell'insegnamento intorno ai quattro quarti del *Brahman*, dato a Satyakāma in *Ch. Up.*, 4, 4-9 da quattro esseri non umani è dimostrata dalla coincidenza letterale di quanto essi hanno rivelato con la dottrina esposta dal maestro: l'uno e l'altra risalgono dunque a una stessa fonte e la fedeltà a questa conferisce alla dottrina autorevolezza. La stessa idea sembra espressa in *B. Up.*, 1, 5, 8: « Ciò che è conosciuto è forma della parola »; in *B. Up.*, 4, 1, 2: « La parola è la sede della sapienza », ossia la sapienza si realizza nella parola, che la presuppone. In *Ch. Up.*, 5, 1, 4 si dice che « l'udito è la prosperità », perché per mezzo dell'udito s'apprendono le norme del sacrificio, che, fissato una volta per tutte, garantisce la realizzazione di tutti i desideri. Infine in *Ch. Up.*, 7, 13, 1 si dice: « senza memoria non s'udrebbe alcuno, né si penserebbe, né si conoscerebbe »; in *Ch. Up.*, 1, 7, 3 si proclama che il pensiero è fondato sull'udito, s'afferma cioè nettamente

10. Analoga inversione del procedimento logico in *Śatapatha Brāhmaṇa*, 9, 5, 1, 16-17: « Gli dei, che dicevano sempre soltanto la verità, diventarono apparentemente sempre più miseri e poveri. Perciò anche oggi chi dice la verità diventa apparentemente più misero e povero. Ma alla fine gli tocca la fortuna: infatti alla fine gli dei ebbero fortuna ». Similmente una verità indimostrabile è affermata in *Ch. Up.*, 1, 2, 3 sgg., quando si fa precedere l'evento mitico (il fatto che i sensi siano stati colpiti dai demoni) alla realtà oggettiva (il fatto che si odano, si dicano ecc. cose sgradevoli).

l'impossibilità di conoscere e formulare la verità al di fuori dell'adesione a un modello fissato ¹¹.

Stabilita l'esistenza d'un modello ideale, non c'è più possibilità di perfezionamento, ma il compito del pensatore potrà soltanto essere quello di dichiarare, di contemplare, di presentare in maniera diversa, adatta alle diverse cerchia di ascoltatori, la verità già fissata e formulata. Si spiega quindi quella fedeltà alla parola della tradizione che non è certamente esclusiva dell'India, ma che ha particolare valore proprio nell'India, dove il rifarsi ai dettami della tradizione è usuale e ancor in tempi moderni la gloria d'un pensatore è affidata più alla professione di fedeltà alla tradizione che non alla presunzione di novità. S'intende che poi le innovazioni si producono e si riscontrano dappertutto, ma rimane l'attitudine a non voler abbattere le credenze comuni, ma a cercar di farle progredire d'un passo, presentandosi come interpreti più approfonditi d'un contesto non errato, ma insufficiente e incompleto. Tipiche di questa pretesa di fedeltà e al tempo stesso significative della tendenza a versar vino nuovo nell'otre vecchio son le citazioni, talvolta forzate, dai *Veda* ¹² e l'attribuzione a concetti e figure nuove delle caratteristiche proprie di immaginazioni antiche: e in questo le *Upaniṣad* s'adequano perfettamente all'atteggiamento sincretistico in cui si risolve, a mio giudizio, l'anima vera dell'indianità.

Se salda è la fede che tutto si riduca all'Uno, se viva è la convinzione che compito dell'uomo è realizzare, per dir così, storicamente nel mondo l'astorico modello ideale e anche quegli universali che il pensiero mitico aveva sulla falsariga di quello creato, la forza delle apparenze concrete ha pure il suo effetto, specialmente in un ambiente come quello upaniṣadico che è tuttavia ben legato al fenomeno e soprattutto all'uomo ¹³. Il grande entusiasmo con il quale si guarda a quell'Uno non

11. Simili concezioni sono chiaramente sintomo e prodotto d'una mentalità conservatrice. Non mancano però testimonianze d'una maniera più progredita di considerare le cose, quando ad esempio s'asserisce che il pensiero è più forte della parola (*Ch. Up.*, 7, 3, 1), in evidente polemica contro i sostenitori della superiorità della parola.

12. E' quindi metodologicamente assai giusto quanto dice J. VARENNE, *Mahānārāyaṇa Upaniṣad*, Parigi, 1960, vol. II, p. 26: le strofe vediche utilizzate nelle *Upaniṣad* prendono un nuovo valore nelle nuove strutture nelle quali sono inserite.

13. Per citare soltanto un esempio, nell'esposizione della dottrina dei quattro quarti del *Brahman* in *Ch. Up.*, 4, 4 - 9, vediamo che non nuovo è il concetto, nuova la distribuzione delle parti: in *R. V.*, 10, 90 tre quarti riguardano l'immortale nel cielo, un quarto tutto l'universo visibile; in *Ch. Up.* tre quarti riguardano i mondi, i cieli, le luci, ossia il mondo esterno, un quarto il mondo psico-fisico dell'uomo, che viene così isolato e perciò stesso valorizzato. Vedi H. LÜDERS, *Zu den Upanishaden*, II, in *S.P.A.W.*, 1922, vol. XXIV, p. 239 (ristampato in *Philologica Indica*, Göttingen, 1940, p. 522).

va disgiunto dalla constatazione della pluralità fenomenica, che è la sola percepita dai sensi, e chiara è allora la consapevolezza d'esser di fronte a qualche cosa che per sua stessa natura è al di là della percezione, è sottratto alle contingenze umane. Da questo complesso di sentimenti penso che derivino tre importanti aspetti delle strutture upaniṣadiche, tali da esser considerate a buon diritto *Leit-motive* di esse: voglio dire l'audacia logica (o meglio paralogica) dell'accostamento all'Uno, il riconoscimento dell'inconoscibilità dell'Assoluto e l'ammissione della possibilità di variamente accostare l'Assoluto stesso. In questa mescolanza di astrazione e di realismo, di entusiasmo e di impegno deduttivo mi sembra di poter ravvisare l'essenza delle *Upaniṣad*, direi il loro valore umano, ché esse non rifiutano nulla dell'uomo, non il desiderio di spingersi oltre il velame delle apparenze, ma neppure l'azione comune, ma neppure la tradizione degli avi.

Ogni mezzo è considerato adatto per consentire un lampo d'intelligibilità (soltanto un lampo, ché altro si sa di non poter pretendere) sulla natura dell'Assoluto: e pertanto non si esita a ricorrere alle assonanze, alle etimologie fantasiose, alla spregiudicata mescolanza di osservazioni naturalistiche e di superfetazioni ritualistiche¹⁴, alle reminiscenze, impazienti di precisione filologica o di consequenzialità logica. E non basta: questi metodi, giudicati buoni per accostarsi all'Uno, estendono il campo del loro impiego e son considerati validi per ogni argomento. Per tacere delle infinite false etimologie, nelle quali sussiste la persuasione che nome e oggetto indicato coincidano, permettendo d'impadronirsi dell'oggetto e dei suoi effetti attraverso la conoscenza del nome di esso, esamineremo alcuni fatti più caratteristici.

Nelle comparazioni le corrispondenze sono talvolta rovesciate, o meglio i termini del paragone non sono omogenei. In *B. Up.*, 4, 5, 8-10 (= 2, 4, 7-9) per rappresentare il sorgere delle cose materiali dal puro spirito che è il *Brahman*, si paragona quest'ultimo al liuto, al tamburo e alla conchiglia, mentre i suoni che fuoriescono sono paragonati alle cose. Con ciò si vuol significare che le cose sono come i suoni impen-

14. Alcuni esempi si hanno in *Cb. Up.*, 1, 8-9 nella serie *sāman* - suono - soffio - cibo - acqua - cielo - terra - spazio; e soprattutto in *Cb. Up.*, 7, 1-26 non a caso riportato da RUBEN, *op. cit.*, pp. 297 sgg., sotto il titolo *Uddālakas Kosmogonie, verfälscht mit viel Magie und Mystik*. Nei capp. 8-9 si parla di forza basata sul cibo; nel cap. 19 si dice che il pensiero è basato sulla fede; nel cap. 26, 2, se è giusta la mia interpretazione (« quando il cibo è puro, c'è purità interiore; se c'è purità interiore, sicuro è il possesso della tradizione sacra; se si ha il possesso della tradizione sacra, tutti i nodi si sciolgono ») si ha una curiosa mescolanza di materialismo e di preoccupazioni clericali.

dibili, lo spirito così reale e afferrabile come il liuto, il tamburo o la conchiglia. E' evidente l'assurdità di far corrispondere il liuto materiale al *Brahman* impercettibile, mentre i suoni, invisibili, corrispondono alla materialità fenomenica¹⁵. Il fatto è che l'esaltazione della contemplazione del *sumмум bonum* fa sperare, sia pure inconsciamente, che passi inavvertita la debolezza dell'argomentazione. Tipico mi sembra a questo proposito il brano di *Ch. Up.*, 6, 8, 3-5. Uno degli scopi della sesta lettura della *Ch. Up.* è confortare di prove l'origine del tutto dal *Sat* e il finale riassorbimento in esso del tutto, secondo la serie *Sat* → *tejas* (calore) → acqua → cibo → corpo, che nella fase del riassorbimento, dovrà percorrersi in senso inverso.

Consideriamo la serie ascendente: quando si ha voglia di mangiare — dice il testo — le acque portano via il cibo, ossia questo si trasforma in acqua (probabilmente s'allude alla trasformazione del cibo in chilo): infatti c'è *āsanāyā*, cioè « fame », ma anche « acqua », secondo una falsa etimologia; quando si ha voglia di bere, il calore porta via l'acqua, ossia la prosciuga, perché c'è *udanyā*, « sete », ma anche « calore ». Dimostrata vera una parte dell'affermazione iniziale (e non importa qui soffermarci a giudicare sulla validità di simili metodi probatori; del resto nella serie discendente il progressivo originarsi dell'acqua dal *tejas* e del cibo dall'acqua è ben più convincentemente provato), dovrà essere vera anche la parte restante dell'affermazione, ossia l'ulteriore assorbimento del *tejas* nel *Sat*, nonché l'unicità di quest'ultimo¹⁶.

Talvolta poi si hanno paragoni che si reggono soltanto quando si dia per dimostrato quello che si vuole illustrare: così la comparazione tra le creature e i succhi o i fiumi è accettabile (*Ch. Up.*, 6, 9 e 10) soltanto quando si dia per scontato il dogma dell'unità originaria e finale.

Talora si presentano dei paragoni che potremmo chiamare negativi. Nel cosiddetto paragone dell'albero (*B. Up.*, 3, 9, 28) in realtà si conclude che, seppure a una prima osservazione possano darsi punti di contatto fra l'albero e l'uomo, una più approfondita considerazione porta in evidenza

15. Cfr. W. RUBEN, *Einführung in die Indienkunde*, Berlin, 1954, p. 121.

16. La stessa soltanto parziale dimostrazione si ha in *Ch. Up.*, 6, 15, 1-2 (= 6, 8, 6), dove è interessante ricordare che la serie parola → pensiero → respiro → *tejas* → *Sat*, in parte poggiante sull'osservazione diretta del comportamento del morente, è in contrasto con lo schema emanazionistico di 6, 2-5, dove la parola è un aspetto del *tejas*. Si ha dunque, in un brano giudicato del tutto unitario, una contraddizione interna, alla quale non è estranea la presenza di speculazioni sacerdotali (la parola è collegata con il fuoco in quanto esce dalla bocca e bocca degli dei è Agni).

delle differenze molto più incisive: infatti non esistono né seme, né radice da cui possa rinascere l'uomo, come invece succede per l'albero. Esiste soltanto il *Brahman*, nel quale ci si immerge alla morte senza possibilità né di rinascita né di reincarnazione¹⁷.

Altro esempio della spregiudicatezza dei veggenti upaniṣadici si coglie nel colloquio tra Yājñavalkya e Maitreyī (*B. Up.*, 4, 5 = 2, 4). Da considerazioni legate alla vita e ai sentimenti di ogni giorno si passa a una costruzione filosofica, variamente sfruttando il vario significato di *ātman* e man mano sostituendo al valore di pronomi riflessivi il significato di Essere in sé. Ma ciò conferma l'apriorismo del pensatore, che di quella possibilità si serve per dare della sua intuizione quella che gli sembra una quasi dimostrazione. Il servirsi d'ogni spunto per corroborare quanto si dice è del resto ben noto. Citerò soltanto un caso che mi sembra non sia stato finora molto considerato. In *Ch. Up.*, 2, 10 si parla del *sāman* e si sostiene che chi conosce le singole parti del *sāman* ottiene il superamento della morte. Ora le denominazioni di queste parti, inizianti con il *hinkāra*, comprendono 22 sillabe. « Con ventuna si raggiunge il sole: il sole è il ventunesimo dal basso (*itaḥ*). Con la ventiduesima si conquista ciò che sta al di là del sole. Questo è il cielo, questa è la liberazione dalle angosce ». Secondo Śaṅkara, la distanza del sole dalla terra è di 12 mesi, 5 stagioni, 3 mondi e pertanto il sole è il ventunesimo d'una serie cominciante dalla terra. Io penso invece che si debba intendere che il sole è la ventunesima sillaba cominciando dal fondo dell'enumerazione: si giungerebbe così a *kā* (seconda sillaba di *hinkāra*) iniziale di *kāñcana*, « oro », che potrebbe essere, come succede in queste distorte elucubrazioni etimologiche, un'allusione al sole. Conosciuto il sole, ossia raggiunto il sole, che è la soglia della morte, potrà procedersi oltre¹⁸.

A dispetto di tutti gli sforzi e le illusioni di dimostrazione, quando si giunge alle ultime analisi è sempre ben presente la consapevolezza che l'Uno è proprio il contrario di tutto quello che cade sotto la percezione dell'uomo: anche se talvolta sembra che lo si voglia ravvisare in questo

17. Vedi anche THIEME, *op. cit.*, pp. 68 sg.

18. Altro esempio che bene illumina, a mio avviso, sul modo di procedere dei veggenti upaniṣadici, si ha in *Kauṣ. Up.*, 1, 5. Il trono del Brahman è equiparato alla *prajñā*, « conoscenza », poiché con la conoscenza si vede tutto attorno come da un trono. Subito dopo si dice che il palanchino del Brahman è il *prāṇa*, ossia il soffio vitale. Si paragonano quindi due oggetti quasi simili (trono e palanchino) con due vocaboli quasi omofoni (*prajñā* e *prāṇa*), non per altra ragione se non per preparare l'identificazione tra *prajñā* e *prāṇa* che sarà l'argomento dei successivi capp. 3 e 4 dell'*Upaniṣad*.

o in quest'altro fenomeno, alla fine o non lo si definisce, o lo si definisce in modo negativo, o come la *coincidentia oppositorum*, il che significa soltanto che esso è al di là delle umane distinzioni. In esso s'annullano tutti i valori di questo mondo: « *Esso non s'accresce per una buona azione, né per una cattiva diminuisce* » (B. Up., 4, 4, 22; Kauṣ. Up., 3, 8); una volta che lo si sia raggiunto, sparisce ogni preoccupazione per ciò che si è fatto (*ibidem*; T. Up., 2, 9); è al di là di ingenuità infantile, di dottrina, di ascesi e non ascesi (B. Up., 3, 5) e la felicità che si gode al suo acquisto si concretizza in una condizione che esclude ogni coscienza e ogni volontà (B. Up., 4, 5), simile a quella che si gode nel sonno profondo senza sogni, quando viene a mancare ogni distinzione tra soggetto e oggetto del conoscere: e ciò è la perfetta negazione di tutto ciò che è proprio dell'uomo. La rivelazione dell'Uno non s'ottiene con l'istruzione, ma avviene per un lampo d'intuizione, per una folgorazione improvvisa (B. Up., 2, 3, 6), per un'estasi o per la grazia dell'Assoluto stesso, che sceglie colui al quale mostrarsi (*Kaṭha Up.*, 2, 23). In altre parole è una cosa straordinaria da raggiungersi per mezzo d'una norma straordinaria: « *Soltanto chi è fisso nel Brahman raggiunge l'immortalità* » (Ch. Up., 2, 23, 1), soltanto staccandosi da tutto quanto è umano è possibile raggiungerlo. Allora a che vale la vita se la felicità è tutto il contrario di essa? A che vale l'azione, per buona che sia, se l'Assoluto non può essere attinto da chi è legato alla materialità, alla pluralità e quindi al ciclo delle esistenze? In effetto il rifiuto della vita e l'elezione della norma straordinaria, che si configura come la negazione della vita e delle sue esigenze, ossia come l'asceti, sono la conclusione logica delle premesse; e quando si dice che per chi ha raggiunto la verità l'offerta a chiunque rivolta è come se fosse rivolta all'Assoluto (Ch. Up., 5, 24, 4), oppure che chi sa anche se compie cose immorali non è tocco da peccato (Ch. Up., 5, 10, 10; B. Up., 4, 4, 23), oppure quando Indra si vanta che le azioni malvage da lui compiute non hanno avuto conseguenze poiché egli ha riconosciuto l'unità del tutto, anzi è il tutto (Kauṣ. Up., 3, 1), e le azioni più non appartengono all'individuo poiché l'individuo ha cessato di esistere, è difficile non pensare a un programma d'indifferentismo, che in seguito porterà alla formazione di quei gruppi per i quali licenza e ascesi sono legate alla provvisorietà della vita, possono alternarsi a piacere e in fondo sono prive di ogni intima validità.

Ma giunte a questo punto a me sembra che le *Upaniṣad* esitino di fronte al distacco completo dal mondo, dalle sue ansie, dai suoi problemi. Non è soltanto che nella *magna charta* dell'idealismo upaniṣadico, il

discorso di Yājñavalkya, si dice esplicitamente che la via al *Brahman* è aperta per chi agisce bene (*punyaḥ*, B. Up., 4, 4, 8-9). Troppo numerosi sono nelle *Upaniṣad* i brani dove alla condotta morale, alla regolazione del pensiero e del respiro, anche al culto antico è attribuito un valore propedeutico fin che si vuole, ma ineludibile. Si direbbe che nelle *Upaniṣad* si affacci il pensiero che se l'Uno si manifesta in molteplici forme, tutte le forme racchiudono l'Uno e allora in tutto quello che si realizza, per il fatto stesso che si realizza, si riconoscerà l'Uno. E allora s'ammette, anzi si considera indispensabile, il maestro (Cb. Up., 4, 9; 6, 14), che aiuti a riconoscere che la realtà fenomenica, con tutte le sue sfaccettature di aspetti e la varietà di considerazioni provocate da tali aspetti, si rispecchia nell'unità dell'Assoluto. Se è vero che qualunque modo di considerare l'Uno e le sue manifestazioni racchiude una sua piccola parte di verità, ne deriva che la diversità di soluzioni proposte per i vari problemi, le contraddizioni, i ripensamenti, le correzioni e la coesistenza di motivi diversi saranno non tanto o non sempre da attribuirsi a una stratificazione cronologica di vari tentativi di diversi pensatori o a una giustapposizione meccanica e poco intelligente di materiali di diversa origine, ma potranno essere, per dir così, propri del sistema, che dalle considerazioni accennate è portato non all'esclusivismo dell'*aut-aut*, bensì alla conciliazione del *sive-sive*.

Del resto la mancanza di nette distinzioni, la tendenza al compromesso sembrano costanti dell'atteggiamento indiano. Tra l'umano, l'infracumano e il superumano non ci sono confini e così pure tra forze considerate personali e forze impersonali, la *causa materialis* e la *causa efficiens* in genere coincidono, il concetto stesso di enoteismo sembra rispecchiare una convinzione o una tendenza al superamento del pluralismo con mezzi addirittura meccanici. E ancora la predicazione buddhista, intesa a evitare gli estremi della dissipazione e dell'ascesi, entrambi inutili, indecorosi e non produttori ai fini della liberazione, la dottrina giainica dell'*anekāntavāda*, l'atteggiamento degli stessi Giaina e dei Buddhisti di fronte alle divinità transitorie, le due vie di Nāgārjuna e la dottrina delle due verità di Śāṅkara, la polivalenza delle grandi divinità induiste, per non parlare del compromissorio ecletticismo della *Bhagavadgītā*, son tutte espressioni congruenti con la convinzione che la realtà ha tanti aspetti quante sono le aspirazioni, le azioni, le esigenze contrastanti che si riconoscono nella molteplicità e contraddittorietà della vita. E infine se *Upaniṣad* vuol dire « equivalenza », l'accostamento e la conciliazione di cose diverse sono programmatiche: il *quid* che accomuna le varie cose

può essere infatti evidente per i membri contigui nella catena delle equiparazioni, mentre i termini lontani, pur dichiarati simili, appariranno, e saranno, separati da un baratro di differenza.

Staccato dal mondo è dunque l'Uno metempirico, ma la via che a esso conduce parte dalla molteplicità in cui l'Assoluto si è invero, ossia parte dall'uomo. La vita viene così accettata, anzi da essa non si può sfuggire, come sembra di doversi dedurre dal voto del respiro (*B. Up.*, 1, 5, 21) o dal sacrificio offerto ai cinque soffi vitali (*Ch. Up.*, 5, 19-23), che non possono essere elusi. La preoccupazione per il cibo e l'interesse per gli allettamenti dei sensi sono ben attestati: ricordiamo qui per la vaghezza o la curiosità delle situazioni il salmodiare dei cani che esaltano il cibo, poco prima chiamato divinità (*Ch. Up.*, 1, 12); l'episodio di Raikva (*Ch. Up.*, 4, 1-3), che soltanto alla vista di una bella fanciulla accetta di rivelare al re che lo interroga la sua dottrina; le norme date in *Ch. Up.*, 2, 11-21, a conclusione delle equiparazioni stabilite tra le varie parti del *sāman* e varie serie di fenomeni. Vivissima è l'attenzione per i figli che continuino la stirpe e possano offrire il sacrificio ai mani: l'ultima lettura della *B. Up.* è quasi tutta consacrata a pratiche, per fantasiose che siano, di eugenetica, e la trasmissione al figlio delle proprie qualità è un *τόπος* della *B. Up.* (1, 5, 17-20) e della *Kaus. Up.* (2, 15). La vita intera è nobilitata: se si pensa quanto forte permanga nelle *Upaniṣad* il prestigio riconosciuto al sacrificio e all'ascesi, acquistano un valore particolare il fatto che le varie età della vita siano equiparate ai vari momenti del sacrificio del *soma* (*Ch. Up.*, 3, 16-17) e soprattutto il brano di *B. Up.*, 5, 11, dove somma ascesi è dichiarata la sopportazione dei mali, la conclusione sul rogo, in una parola tutto il procedere e il concludersi della vita.

La rinuncia è sì raccomandata, ma la vita con le sue esigenze di compassione, generosità, dominio di sé (*B. Up.*, 5, 2) viene prima: ciò sembra di doversi trarre dall'insegnamento a Prāṭṛda (*B. Up.*, 5, 12), secondo il quale la parola *virāma*, che significa appunto « rinuncia », comprende, ossia presuppone, tutta la materialità empirica, che sarebbe indicata dai componenti della parola artificiosamente interpretata. E se la conoscenza esime in ultima analisi dal rito, il culto può aiutare all'acquisizione della perfezione: « *Agni è la bocca della sāvitrī* » (*B. Up.*, 5, 14, 8), ossia attraverso il culto (Agni) si giunge all'Assoluto (la *sāvitrī*).

Se la vita ha dunque la dignità e il senso di sacralità dell'Uno, essa stessa può prospettarsi come il premio della raggiunta perfezione. Non parrà quindi troppo contraddittoria la promessa di beni legati alla vita

oppure di una vita elevata, sia pure sul parametro d'una mentalità piuttosto popolare, come ricompensa della persuasione che la vera realtà sta al di fuori della vita. Il brano dove più stridente è il contrasto fra l'atarassia attribuita all'anima liberata e il comportamento di essa anima è *Ch. Up.*, 8, 12¹⁹; ma Edgerton ha raccolto nelle sole due più antiche Upaniṣad, la *B. Up.* e la *Ch. Up.*, più di 200 passi dove appaiono promesse di ricompense materiali, una volta richieste con le pratiche magiche dell'*Atharva Veda*²⁰. In questi passi, a mio giudizio, non dovrà soltanto vedersi il sopravvivere di concezioni popolari connesse con rappresentazioni materiali e incapaci di elevarsi, ma (benché tale residuo popolare indiscutibilmente ci sia) anche la conscia persuasione che la vita, in quanto parte o riflesso dell'Uno, della sublimità di quell'Uno partecipa²¹.

Accettare la vita significa accettarne la varietà di fini e di espressioni. Caratteristica del mondo fenomenico è la mescolanza di aspetti contrastanti: in *Ch. Up.*, 6, 4 la luna è il prodotto dei tre aspetti dei costituenti della materia, e così il fuoco, così il sole; in *Ch. Up.*, 3, 17 si menzionano espressamente come propri dell'uomo il piacere e la rinuncia al piacere, l'attività e la quiete; l'episodio di Uṣasti (*Ch. Up.*, 1, 10-11) sembra insegnare che di fronte alla necessità passa in secondo luogo l'applicazione di qualsiasi norma, anticipazione della più tarda teoria del fare il bene potendo, ma non quando il proprio danno è troppo grande; in *B. Up.*, 4, 1, 3 si dice chiaramente che per amor della vita si sacrifica anche per chi non è degno; Kauṣītaki (*Ch. Up.*, 1, 5, 2-4) sembra raccomandare il riconoscimento della molteplicità che è sottesa all'unità, in altre parole la considerazione dell'apparenza deve venir prima dell'intuizione del reale, che senza la prima è mutilo; in *T. Up.*, 1, 9 l'esclusivismo è esplicitamente condannato.

La stessa differenza interna nell'unità generale sembra che sia asserita anche in *B. Up.*, 6, 1, 14 (= *Ch. Up.*, 5, 2, 2). Tutto è cibo per il respiro e sua veste è l'acqua: il che sembra significare che tutto va a finire nel

19. Il corso del pensiero sembra il seguente. Senza corpo non si ha né gioia, né dolore. Così per il vento e per le nubi che sono incorporei quando si sublimano; così per l'anima che, quando si sublima, diventa incorporea e quindi priva di sensazioni di dolore e di gioia. E, subito dopo, questa serenità perfetta è raffigurata con colori del tutto materiali.

20. Cfr. FR. EDGERTON, *The Upaniṣads: what do they seek, and why?*, in J.A.O.S., 49 (1929), p. 104, n. 12.

21. E' interessante, come testimonianza del valore riconosciuto alla vita, l'accento di *B. Up.*, 6, 2, 9 (= *Ch. Up.*, 5, 4, 2), dove si dice che il legame tra il defunto e la nuova esistenza che dovrà affrontare è la fede, che ha determinato l'effettuazione dei sacrifici rituali: quindi il ritorno sulla terra sembra la ricompensa d'un merito acquisito.

respiro, il quale riassume in sé ogni cosa, ma che in ogni modo c'è un contrasto tra quanto v'è di materiale e ciò che più s'avvicina allo spirituale, cioè il respiro. Infatti il respiro sarebbe leso dal cibo ed è per questo che il saggio si risciacqua la bocca prima e dopo aver mangiato: in tal modo protegge il respiro con la guaina costituita dall'acqua.

Par dunque che la contraddizione interna sia un modo di essere della *forma mentis* delle *Upaniṣad*. Non per nulla rappresentazione ben appropriata dal *Brahman* e ripetuta (*B. Up.*, 4, 4, 22; *Cb. Up.*, 8, 4, 1) è quella che lo definisce *setu*, ossia « *diga* » che tien diviso il mondo della molteplicità apparente dal mondo ideale dell'unità totale, ma anche « *ponte* » che consente di superare le distanze e giungere all'altra riva. E Yājñavalkya, che propugna un idealismo assoluto, distrugge ogni più cara convinzione dell'amata moglie Maitreyī in una sopravvivenza personale, e tuttavia è ancora avido di beni terreni, che egli s'acquisterà con la sua dottrina gelosamente custodita e soltanto a malincuore partecipata, ci apparirà veramente l'eroe d'un ambiente dove la multilateralità degli atteggiamenti è una regola.

E mi sembra significativo che il testo posto in capo a tutte le raccolte indiane delle *Upaniṣad*, voglio dire la *Īśā Up.*, sottolinei che per giungere alla luce sopracosciente dell'Assoluto²², che è privo di tutte le caratteristiche umane, bisogna partir dall'uomo²³, sublimando le capacità meditative e astrattiva dopo che sono state adempiute le esigenze terrene. L'uomo dunque aspira al trascendente ma è ancorato alla terra: e nel riconoscere queste caratteristiche proprie dell'uomo consiste l'umanità delle *Upaniṣad*.

22. Cfr. GONDA, *op. cit.*, p. 205 (« *Es handelte sich... nicht um einem unbewussten, sondern um einem überbewussten... Zustand* »).

23. Cfr. *Īśā Up.*, 9-14. « *Precipitano in cieche tenebre coloro che credono nell'ignoranza e in tenebre ancor più fitte, per così dire, coloro che della conoscenza [soltanto] si compiacciono. [L'Assoluto,] si dice, è diverso dalla conoscenza, diverso dall'ignoranza. Questo abbiamo udito dai saggi che ce l'hanno insegnato. Colui che conosce contemporaneamente entrambe, conoscenza e ignoranza, giunto fino alla morte con l'ignoranza, ottiene con la conoscenza l'immortalità. Precipitano in cieche tenebre coloro che non credono alla rinascita e in tenebre ancor più fitte, per così dire, coloro che della rinascita [soltanto] si compiacciono. [L'Assoluto,] si dice, è diverso dalla rinascita, diverso dall'assenza di rinascita. Questo abbiamo udito dai saggi che ce l'hanno insegnato. Colui che ben conosce contemporaneamente entrambe, rinascita e dissoluzione, giunto fino alla morte con la dissoluzione, ottiene con la rinascita l'immortalità* ». Ignoranza è concentrare ogni preoccupazione sulla vita terrena, escludendo ogni possibilità di rinascita, poiché alla morte la dissoluzione è totale e definitiva. Essa aiuta a giungere fino alla morte, ossia a vivere la vita terrena con tutte le sue esigenze; fatto ciò si potrà poi aspirare a entrare nell'immortalità. La mia interpretazione segue in parte quella di THIEME, *op. cit.*, pp. 77 e sgg. e *Īsopaniṣad*, 1-14, in J.A.O.S., 85 (1965), pp. 89 sgg.